

## Das Paradox des *Galateo*

### I

Giovanni Della Casas kleiner Traktat über die „costumi“, der in Italien einem ganzen Genus von ‚Anstandsliteratur‘ den Namen gegeben hat, darf wohl als einer der erfolg- und folgenreichsten Prosatexte des Cinquecento gelten.<sup>1</sup> Allerdings ist er durch seine Fortüne nicht nur berühmt, sondern auch berüchtigt geworden. Selbstverständlich hat der schlechte Ruf, in dem dieser Text bei vielen qualifizierten Lesern stand (und steht), zunächst mit dem Gegenstand zu tun, den er behandelt und gewissermaßen konstituiert: der Regelung jener zeitabhängigen Manieren, die im *Galateo* erstmals mit Nachdruck von den für zeitlos gehaltenen Tugenden unterschieden und danach – jedenfalls provisorisch – wie eigenständige Werte erörtert wurden.<sup>2</sup>

Ein solches Unternehmen, das die „usanza“ als Richtschnur angenehmer Umgangsformen gegenüber der „ragione“ als Kriterium eines allgemeingültigen Tugendsystems ausdifferenziert, muß sich den Vorwürfen sowohl der Pedanterie wie auch der Unmoral exponieren. Für den Makel des Pedantischen war vor allem die literarische Struktur der Abhandlung verantwortlich. Im Gegensatz zu Castigliones dialogisch vermitteltem Bild des *Cortegiano*<sup>3</sup> entfaltet sie sich ja durch die monologische Lehre eines „vecchio idiota ammaestrante un suo giovanetto, der überdies – obwohl ausdrücklich kein

---

1 Zum „außerordentlichen Erfolg dieses Werkes“, „dessen europäische Verbreitung sich mit der des *Cortegiano* nicht nur messen kann, sondern sie noch übertrifft“, vgl. Manfred Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes – Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1992, S. 295f. Zur Rezeption des *Galateo* (durch die Bearbeitung Gracián Dantiscos) in Spanien vgl. ebd. S. 323ff. sowie Margherita Morreale, „Una obra de cortesanía en tono menor: el ‚Galateo‘ español de Lucas Gracián Dantisco“, in: *Boletín de la Real Academia Española* Bd. 152, Heft 155 (1962), S. 47–89; zur Rezeption in Deutschland vgl. Giovanni della Casa, *Galateus – Das Büchlein von erbarn/höflichen und holdseligen Sitten*, verdeutscht von Nathan Chytraeus 1597, hrsg. von Klaus Ley, Tübingen 1984, besonders Leys Nachwort „Ein deutscher ‚Galateo‘“, S. 3\*–76\*; zur Rezeption in Frankreich vgl. Mario Richter, *Giovanni Della Casa in Francia nel secolo XVI*, Roma 1966.

2 Vgl. dazu Hinz, a.a.O. S. 297ff. und Ulrich Schulz-Buschhaus, „La Bruyère und die Historizität der Moral – Bemerkungen zu *De la Mode* 16“, RZL-CHLR 13 (1989). S. 179–191, hier S. 182ff. (mit Hinweisen auf Variationen dieser Thematik in Graciáns *Oráculo manual*).

3 Zu der Homologie, die im *Cortegiano* zwischen der Dialogform und einem durch sie gleichsam spielerisch ästhetisierten Gesellschaftsentwurf entsteht, vgl. Klaus W Hempfer, „Rhetorik als Gesellschaftstheorie: Castigliones *Il libro del Cortegiano*“, in: Andreas Kablitz – Ulrich Schulz-Buschhaus (Hrsg.), *Literarhistorische Begegnungen – Festschrift für Bernhard König*, Tübingen 1993, S. 103–121.

humanistischer Gelehrter<sup>4</sup> – einen Stil pflegt, dessen vornehm gemessener Gang oft quasi heroisch-komische Kontrasteffekte zur ‚Frivolität‘ seiner Thematik erzeugt.<sup>5</sup> Symptomatisch konnte hier schon das erste Wort der Lehre wirken: jenes „Conciossiacosachd“, das einst Vittorio Alfieri bei seinem Studium toskanischer Prosa zur Verzweiflung treiben sollte.<sup>6</sup>

Schwerer wiegt freilich noch der zweite Vorwurf. Er erblickt – zumal in Zeiten, die das ‚Authentische‘ über alles stellen – hinter der Ästhetik der „bella maniera“ eine letztlich fatale Kultur des Euphemismus und der Verstellung. Dabei liegt dieser Einwand, der den *Galateo* als systematische Anleitung zum ‚Konformismus‘ liest und verurteilt, um so näher, als Della Casa bekanntlich in der Tat auf zumindest dubiose Weise in die Kirchen- und Kulturpolitik der Gegenreformation verwickelt war.<sup>7</sup> Deshalb fordert Ruggiero Romano, dessen „Saggio introduttivo“ zu der von mir benutzten Ausgabe noch einmal alle Topoi moralischer Kritik zusammenfaßt, eine Lektüre, welche den *Galateo* im Kontext mit Della Casas *Dissertatio* gegen den der Häresie beschuldigten Bischof Pier Paolo Vergerio sowie mit dem *Index Librorum Prohibitorum*, an dem Della Casa gleichfalls mitgearbeitet hat<sup>8</sup>, rezipiert<sup>9</sup>. In einem solchen Zusammenhang gelesen, soll der Traktat über die „costumi“ dann als ein geradezu ‚perfides‘ Werk erscheinen: „una straordinaria lezione di conformismo, di ipocrisia, di accettazione.“<sup>10</sup> Für einen Blick, dessen Richtung im Jahr 1975 außer durch De Sanctis offenkundig auch von Herbert Marcuse bestimmt wird,<sup>11</sup> enthält (und enthüllt) der *Galateo* solcherart einen „cumulo d’errori e di orrori“, der nach Romano allein deshalb Beachtung verdient, weil sich in ihm die Indizien säkularer italienischer Übel

---

4 Auf den ‚arti-pedantischen‘ Charakter der Stilisierung des Präzeptors zum „idiota“ und den Zusammenhang dieser Stilisierung mit der „piacevolezza“ als einem Grundwert des Traktats weist Arnaldo Di Benedetto hin; vgl. A. Di Benedetto, „Trattatisti cinquecenteschi del comportamento“, in: ds., *Stile e linguaggio*, Roma 1974, S. 77–100, hier S. 84.

5 Zu einer ähnlichen Einschätzung der Syntax des *Galateo*, für die der „contrasto tra il solennissimo esordio e la dimessa formula di modestia della chiusa“ charakteristisch erscheint, gelangt auch Di Benedetto, wenn er befindet: „L’ironia è il principio formale che soggiace alla varietà stilistica del *Galateo*“; vgl. A. Di Benedetto, „Ironia e piacevolezza nel *Galateo*“, *Critica letteraria* 9 (1981), S. 245–251, hier S. 246f.

6 Vgl. Vittorio Alfieri, *Opere*, a cura di Vittore Branca, Milano (Mursia) 61974, S. 156f. Einen Abriß der apologetischen Deutungstradition, die sich daraufhin um das Incipit des *Galateo* gebildet hat, gibt Di Benedetto, „Ironia“, a.a.O. S. 245f.

7 Zu der dadurch bedingten prononcierten Negativität, welche das „Urteil des Risorgimento“ über die Person Giovanni Della Casa geprägt hat und auch deutlich in Antonio Santosuossos *Vita di Giovanni Della Casa* (Roma 1979) nachwirkt, vgl. Klaus Ley, *Giovanni della Casa (1503–1556) in der Kritik – Ein Beitrag zur Erforschung von Manierismus und Gegenreformation*, Heidelberg 1984, S. 15–20 und S. 36ff.

8 Zum „Index Giovanni Della Casas“, der freilich nur als häretisch eingestufte theologische Werke enthielt, vgl. Annamaria Coseriu, „Zensur und Literatur in der italienischen Renaissance des XVI. Jahrhunderts: Baldassar Castigliones *Libro del Cortegiano* als Paradigma“, in: Alfred Noyer-Weidner (Hrsg.), *Literatur zwischen immanenter Bedingtheit und äußerem Zwang – Zwei Studien zum Cinquecento*, Tübingen 1987, S. 1–121, hier S. 18ff.

9 Vgl. Ruggiero Romano, „Intorno a talune opere di Monsignor Giovanni Della Casa“, in: Giovanni Della Casa, *Galateo*, a cura di R. Romano, Torino 1975, S. VIIXV, hier S. XXI. Der hier als „Saggio introduttivo“ fungierende Beitrag ist weithin identisch mit einem Aufsatz in R. Romano, *Tra due crisi – L’Italia del Rinascimento*, Torino 1971, S. 169–186.

10 Ebd. S. XXIII.

11 Vgl. ebd. S. VII.

angehäuft haben: „Mi sembra [...] che esso (questo libro, U.S.-B.) mostri con maggior chiarezza di ogni altro discorso a qual grado di destrutturazione morale era pervenuta l'Italia a mezzo '500; è spia, altresì, di come quella destrutturazione, sia pur in forme diverse, nascoste, subdole, si sia conservata per secoli.“

<sup>12</sup> Demnach hat Romano seine Ausgabe speziell als Warnung konzipiert. In ihrem Rahmen übernimmt Della Casas „Trattato [...] de' costumi“ gleichsam die Rolle eines abschreckenden Beispiels, mit dessen Hilfe der Herausgeber die Leser eben von den „costumi“ – den Manieren, wie sie die Überlieferung vermittelt, oder den Verhaltensnormen, wie sie die Medien suggerieren – zu emanzipieren gedenkt: „Cosicchè, ora, l'augurio che si può fare è che i ‚giovannetti‘ siano quanto più ‚scostumati‘ possibile nei riguardi dei consigli di opportunismo, camaleontismo, ipocrisia suggeriti in questo ‚aureo libretto‘. E, nello scostumarsi – nel perdere cioè molti di quegli orribili tratti di costume dal Della Casa asseriti e di fatto stati per secoli (ed ancora oggi) nostro patrimonio –, si apprenda a meglio difendersi dalle norme di comportamento che oggi da ogni parte – dal cinema e dalla stampa, dalle televisione e dalla pubblicità – ci vengono continuamente ed insistentemente suggerite.“<sup>13</sup>

## II

Trotz der offensichtlichen soziologischen Naivität, die aus solchen Emanzipationswünschen spricht, hat Romano mit vielen seiner Klagen natürlich recht. Tatsächlich ist eine wesentliche Tendenz des Traktats auf Akkommodation ausgerichtet, welche gelegentlich – wie im 25. Kapitel – sogar in die Nähe von Dressur gerückt wird, und tatsächlich läßt der im *Galateo* „neu abgemessene gesellschaftliche Raum [...] keine Exzentritäten mehr zu“. <sup>14</sup> Dabei tritt das Motiv der Anpassung, das den Traktat durchzieht, um so stärker hervor, als ihr Maßstab hier ja nicht länger im Raum transzendentaler Tugendwerte liegt, sondern in die Immanenz der Geschichte versetzt ist. <sup>15</sup> Derart historisch wandelbaren Verhältnissen überantwortet, können die – letztlich kontingenten – Forderungen der „usanza“ leicht wie bloße Instrumente von Manipulation wirken, während die Postulate der „ragione“, mit denen sie vormals eins waren, auf die Universalität eines Sittengesetzes gegründet schienen, das statt Manipulation notwendige Korrektur und Läuterung verlangte (versprach).

---

<sup>12</sup> Ebd. S. XXIII.

<sup>13</sup> Ebd. S. XXIIIff.

<sup>14</sup> Klaus Ley, *Die „scienza civile“ des Giovanni della Casa – Literatur als Gesellschaftskunst in der Gegenreformation*, Heidelberg 1984, S. 170.

<sup>15</sup> Bedauernde Äußerungen über diesen Umstand, der – historisch gesehen – freilich zur essentiellen Novität der im *Galateo* entwickelten Perspektiven zählt, finden sich beispielsweise bei Gioacchino Paparelli (*Feritas, Humanitas, Divinitas – L'essenza umanistica del Rinascimento*, Napoli 1973, S. 111) oder Arnaldo Di Benedetto („Ironia“, a.a.O., S.249).

Indessen ist Romanos Sicht des *Galateo* bei aller Berechtigung eines Teils seiner Monita insofern falsch, als sie entschieden einseitig bleibt. Indem Romano mit dem Befreiungspathos der frühen siebziger Jahre in Della Casas Traktat allein die Züge von Anpassung dramatisiert, übersieht er nämlich, daß eben das Motiv der Freiheit, das ihm als Richtschnur seiner Kritik dient, auch im *Galateo* selbst bereits eine beträchtliche Rolle spielt. Die Weigerung, dies Motiv wahrzunehmen, hängt in erster Linie gewiß mit dem Bedürfnis zusammen, den damals zeitgemäßen Elan der ‚Ideologiekritik‘ möglichst wuchtig zu steigern; doch ist die Blindheit andererseits ebenfalls aus der gesamten Tradition der *Galateo*-Deutung zu erklären, die nie auf den Gedanken kam, ausgerechnet im gegenreformatorischen Milieu Della Casas nach einer Thematik und Reflexion der Freiheit zu forschen.

Gerade von deren Berücksichtigung hängt aber die Einsicht in die eigentliche Komplexität des *Galateo* ab. Sie besteht – so meine These – darin, daß Della Casa bei den Phänomenen der Interaktion auf eine überaus scharfsichtige Weise Zwang und Freiheit zugleich thematisiert. Dabei erscheint deren Nebeneinander wenigstens sporadisch so pointiert, daß aus dem Widerstreit ihrer gegensätzlichen Gesichtspunkte und Interessen am Ende ein hartes Paradox entsteht. Dies Paradox möchte ich im Folgenden in groben Umrissen skizzieren. Mehr als eine Skizze ist damit freilich nicht intendiert. In Anbetracht der Weite der Problematik, die – vom *Galateo* ausgehend – eine ‚longue durée‘ europäischer Moralistik (wie Rhetorik und Poetik) beherrscht, soll es genügen, auf die Grundzüge ihrer Konstitution hinzuweisen: um so mehr, als das Paradox, das sie impliziert, keineswegs schon Geschichte geworden ist und sich im wesentlichen nach wie vor als ungelöst – vielleicht im strengen Sinn auch gar nicht lösbar – erweist.

### III

Immerhin ist es zur Charakterisierung der Problematik im *Galateo* günstig, am Anfang etwas weiter auszuholen. Wie man weiß, handelt Della Casas Traktat vorzüglich von den Werten der „misura“,<sup>16</sup> einerseits mit direkten Postulaten und andererseits – in indirekter Art – mit komischgrotesken Karikaturen. Die letzteren bilden, was Giorgio Manganelli einen „splendido catalogo di bizzarri“ nennt,<sup>17</sup> und machen insgesamt wohl den hauptsächlichen literarischen Reiz des Textes aus.<sup>18</sup> Wie sie angelegt sind, zeigen am besten die Reihungen extravaganter Gestik in den Schlußkapiteln: Serien, die gerne

---

<sup>16</sup> Zu deren im Aristotelismus wurzelnden epistemologischen Implikationen vgl. Ley, „*Scienza civile*“, a.a.O. S. 137ff. und passim sowie Hinz, a.a.O. S. 321f.

<sup>17</sup> Vgl. G. Manganelli, „Introduzione“, in: Giovanni Della Casa, *Galateo*, hrsg. Von Claudio Milanini, Milano 1977, S. 9–22, hier S. 18.

<sup>18</sup> Eine feine Stilanalyse der bei diesen Karikaturen angewandten semantischen und syntaktischen Verfahren bietet Di Benedetto, „Trattatisti“, a.a.O. S. 81ff.

durch Wendungen wie „sono alcuni che“ oder „trovansi anco di quelli“ eingeleitet werden, um darin in rascher Folge Beispiele bizarrer Gangarten („Sono alcuni che in andando levano il piè tanto alto come cavallo che abbia lo spavento, e pare che tirino le gambe fuori d’uno stajo“) oder exzessiv aufdringlicher Sprechweisen („e alcuni sputano addosso e nel viso a coloro co’quali ragionano; trovansi anco di quelli che muovono sì fattamente le mani come se essi ti volessero cacciar le mosche“) Revue passieren zu lassen (vgl. XXVIII, S. 69 oder XXX, S. 74f.).<sup>19</sup>

Bei den Katalogen solcher karikaturalen Beobachtungen fällt auf, daß sie das, was jeweils als Devianz („difformi maniere e spiacevoli“) gilt, mit Vorliebe bestimmten Berufshabitus zuschreiben. Dadurch präsentieren sich die Normen des Maßes und der schönen Manieren, die im *Galateo* zur Regel werden, prononciert höfisch-aristokratisch. Das heißt: Dem Ideal der „misura“ entspricht der „gentiluomo“ solange, wie er keine ‚déformation professionnelle‘ erkennen läßt, während umgekehrt jede Spur zumal niedriger Professionalität etwas Unmäßiges und Verfehltes darstellt. So soll der Edelmann nicht allzu sehr die Stimme heben, weil er sonst einem Ausrufer gleicht (vgl. XXIII, S. 54); wenn er vom Tisch aufsteht, soll er die Gabel nicht überm Ohr tragen, weil das an einen Barbier erinnert, und den Zahnstocher nicht an der Halsserviette befestigen, weil das an den „cavadenti“, einen quacksalbernden Dentisten, denken läßt (vgl. XXIX, S. 70). Unschicklich ist es auch, die Backen aufzublasen; denn damit ähnelt man Dudelsackpfeifern, also „uomini di vile condizione che ’l fanno a prezzo e per arte“ (vgl. XXX, S. 73f.). Und erst recht ist übertriebene Eile verpönt: „Non dee l’uomo nobile correre per via né troppo affrettarsi, ché ciò conviene a palafreniere e non a gentiluomo, senza che l’uomo s’affanna e suda e ansa: le quali cose sono disdicevoli a così fatte persone“ (XXVIII, S. 69).

Unter solchen diskreditierenden Verweisen auf berufsspezifische und daher für die schönen Manieren unangemessene („disdicevoli“) Haltungen wird nun mit besonderer Insistenz die Mahnung ausgesprochen, sich vor den Attitüden des „maestro“ zu hüten. Als „pedante“ repräsentierte der Lehrer und Gelehrte im Cinquecento ja überhaupt einen Status, der mehr als alle anderen dem Spott und Hohn von Komödien, Novellen oder Burleskdichtung ausgesetzt war.<sup>20</sup> Indes bedarf es im *Galateo* nicht einmal des pejorativen Terminus, um die typischen Verhaltensformen des Pädagogen mit dem Stigma der „difformi maniere e spiacevoli“ zu behalten. Es genügt schon die (relativ) neutrale

---

19 Die Seitenangaben, denen zur leichteren Orientierung jeweils die Kapitelnummer vorangestellt ist, beziehen sich auf die in Anm. 9 präsentierte *Galateo*-Ausgabe von Ruggiero Romano.

20 Vgl. zu den spezifischen Themen und Formen der Pedantensatire im 16. Jahrhundert Arturo Graf, „I pedanti“, in: ds., *Attraverso il Cinquecento*, Torino 21926, S. 139–173; Antonio Stäuble, „Una ricerca in corso: il personaggio del pedante nella commedia cinquecentesca“, in: *Il teatro italiano del Rinascimento*, a cura di Maristella de Panizza Lorch, Milano 1980, S. 85–101; Ulrich Schulz-Buschhaus, „Kommunikationsverlust und erotische ‚Idiotie‘ – Zur Gestalt des Pedanten in der italienischen RenaissanceKomödie“, in: Kablitz-Schulz-Buschhaus (Hrsg.), *Literarhistorische Begegnungen*, a.a.O. S. 341–360.

Berufsbezeichnung, damit der „giovanetto“ erfährt, nach welchen Vorbildern er sich im Gespräch auf keinen Fall artikulieren darf: „[...] tu proferirai le lettere e le sillabe con una convenevole dolcezza, non a guisa di maestro che insegni leggere e compitare a' fanciulli“ (XXXIII, S. 56).

Im Vordergrund steht hier – wie bei den meisten anderen Warnungen vor ‚déformations professionnelles‘ – noch das traditionelle Motiv der Distinktion. Berufsspezifische Markierungen im Verhalten werden deshalb abgelehnt, weil sie jene Zeichen zu verwischen drohen, von denen man annimmt, daß sie die soziale Superiorität der berufslosen Adligen – später: der ‚honnêtes gens‘ – gegenüber den ‚gens de métier‘ (um mit dem Chevalier de Méré zu sprechen) ausweisen. So folgt auf die eben zitierte Anleitung zur schicklich eleganten Aussprache ein Kommentar, der sie zunächst durch Gesichtspunkte des kommunikativen Erfolgs, dann aber – und mit größerem Nachdruck – durch Interessen der Statusbewahrung motiviert: „Se tu arai adunque a memoria questi e altri sì fatti ammaestramenti, il tuo favellare sarà volentieri e con piacere ascoltato dalle persone, e manterrai il grado e la dignità che si conviene a gentiluomo bene allevato e costumato“ (XXIII, S. 56).

Etwas anders liegen die Dinge bei einer zweiten Warnung vor dem Verhalten des „maestro“. Sie bezieht sich auf das Vitium, im Gespräch allzu viel – und allzu unüberlegt – zu reden. Von dieser Unsitte, dem „troppo favellare“, sollen die Menschen vor allem aus zwei Gründen Abstand nehmen: „non solo perché egli è gran fatto che alcuno parli molto senza errar molto, ma perché ancora pare che colui che favella soprastia in un certo modo a coloro che odono, come maestro a' discepoli“ (XXIV, S. 58). An dieser Stelle geht es nicht mehr vorrangig (oder jedenfalls nur noch sehr indirekt) um Distinktion, sondern eher um die Vermeidung brutaler kommunikativer Machtanmaßung. Das „troppo favellare“ gehört sich nicht, da derjenige, der abundant redet, eben wie ein „maestro“ Autorität beansprucht und die anderen in ihrem Mitteilungsbedürfnis und Ausdruckswillen autoritär behindert: „perciò non istà bene di appropriarsi maggior parte di questa maggioranza che non ci si conviene“ (XXIV, S. 58).

Worauf es bei der Erinnerung an das mißliche Verhältnis zwischen ‚Lehrer‘ und ‚Schüler‘ ankommt, ist demnach die Sorge um eine gleiche Verteilung der Redechancen<sup>21</sup>: eine Ordnung, in welcher der Gesprächspartner nicht zur subalternen Rolle des Zuhörers gezwungen wird, sondern seinerseits Gelegenheit zu spontaner Selbstdarstellung erhält. In einem dritten Passus, bei dem vom „maestro“ die

---

21 Zu diesem offenbar zeitlos heiklen Problem vgl. die unter einer allgemeineren soziologischen Perspektive angestellten Betrachtungen von Alois Hahn, „Rede- und Schweigeverbote“, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43 (1991), S. 86–105, bes. S. 96f. Dabei spricht für die Schärfe von Della Casas Beobachtungsgabe, daß er neben dem Phänomen der ‚Redeverbote‘, die den „Kampf ums Wort“ in geregelte Bahnen lenken sollen, durchaus auch schon das komplementäre Phänomen von ‚Schweigeverboten‘ (vgl. ebd. S. 101ff.) thematisiert, welche ihrerseits Eindrücken von Peinlichkeit oder hochmütiger Absonderung entgegenwirken sollen; denn: „come il soverchio dire reca fastidio, così reca il soverchio tacere odio; perciocché il tacersi colà, dove gli altri parlano a vicenda, pare un non voler metter sú la sua parte dello scotto e, perché il favellare è un aprir l'animo tuo a chi t'ode, il tacere per lo contrario pare un volersi dimorare sconosciuto“ (XXIV, S. 58).

Rede ist, erscheint dies Motiv der Rücksichtnahme, die stets die Spontaneität des Partners bedenkt, schließlich auf den entscheidenden Begriff gebracht, indem nunmehr auch explizit das Schlüsselwort „libertà“ fällt. Das geschieht, wie der „vecchio idiota“ sich gegen den Typus des ungebetenen Ratgebers wendet. Von solchen Besserwissern („che imprendono a correggere i difetti degli uomini e a riprendergli e d’ogni cosa vogliono dar sentenza finale e porre a ciascuna la legge in mano“) heißt es in einem weit ausgreifenden Vergleich, der erneut verschiedene Berufsfunktionen als konversationsuntauglich deklariert: „E, sì come pochi o niuno è cui soffera l’animo di fare la sua vita col medico o col confessore e molto meno col giudice del maleficio, così non si truova chi si arrischi di avere la costoro domestichezza, perciocché ciascuno ama la libertà della quale essi ci privano e parci esser col maestro“ (XVIII, S. 39f.). Welche Bedeutung dem Motiv der Freiheit in der Interaktion und speziell der Konversation beigemessen wird, zeigt darauf der nächste Satz (der letzte des betreffenden Kapitels), der das gerade Gesagte ein weiteres Mal bekräftigt und alle Autoritätsprätentionen, wie sie Lehrer und Väter – meist ohnehin eher abschreckend als überzeugend – erheben, von der Bühne des Gesprächs verweist: „Per la qual cosa non è dilettevol costume lo essere così voglioso di correggere e di ammaestrare altrui; e deesi lasciare che ciò si faccia da’ maestri e da’ padri, da’ quali pure perciò i figliuoli e i discepoli si scantonano tanto volentieri quanto tu sai che e’ fanno“ (XVIII, S. 40).

#### IV

In gleichem oder ähnlichem Sinn werden das Wort bzw. das Konzept „libertà“ von Della Casa noch mehrfach aufgegriffen. So ist der Sache nach das Interesse an freier Spontaneität gemeint, wenn ein besonders heftiger Tadel diejenigen trifft, die ändern das Wort abzuschneiden pflegen.<sup>22</sup> Sie ziehen sich damit – wie Della Casa glaubt – den tiefen Zorn derer zu, die in ihrem Elan schmerzlich gebremst werden; denn: „niuna cosa muove l’uomo più tosto ad ira che quando improvviso gli è guasto la sua voglia e il suo piacere eziandio minimo; sì come [...] quando tu hai alzato il braccio per trarre la pietra, ed egli t’è subitamente tenuto da colui che t’è di dietro“ (XXIV, S. 57). Deshalb gilt es, den Willen und die Wünsche, kurz: die Freiheit, der anderen nicht einmal im spielerischen Scherz, geschweige denn beim Gespräch, einzuschränken, sondern ihnen möglichst einfühlend entgegenzukommen: „Così adunque,

---

22 Dabei ergibt die Darstellung dieses Sachverhalts ein besonders gelungenes Beispiel für das im *Galateo* öfter brillant realisierte Verfahren der „caricatura zoomorfa“ (Di Benedetto): „Ed alcuni altri tanta ingordigia hanno di favellare che non lasciano dire altrui; e, come noi veggiamo talvolta su per l’aie de’ contadini l’uno pollo tòrre la spica di becco all’altro, così cavano costoro i ragionamenti di bocca a colui che gli cominciò, e dicono essi“ (XXIV, S. 57).

come questi modi e molti altri a questi somiglienti che tendono ad impedir la voglia e l'appetito altrui ancora per via di scherzo e per ciancia sono spiacevoli e debbonsi fuggire, così nel favellare si dee più tosto agevolare il desiderio altrui che impedirlo“ (XXIV, S. 57).

Ganz und gar bemerkenswert wird der Freiheitsgedanke im *Galateo* schließlich, sobald sich die Bewahrung von „libertà“ nicht gegen eindeutige Anmaßungen behaupten muß, sondern im Widerstreit mit konkurrierenden Werten steht. Das ist beispielsweise in den berühmten Kapiteln über und gegen die „cirimonia“ der Fall. Bei diesen Kapiteln hat die entschiedene Ablehnung des steif Zeremoniellen ja schon manchen *Galateo*-Leserüberrascht und verwirrt, da sie dem prinzipiellen Anliegen eines „trattato [...] de' costumi“ zuwiderzulaufen scheint. Daher liegt es nahe, Della Casas Kritik am Zeremoniell durch seine (florentinische) Antipathie gegen die Spanier zu erklären, deren Verhaltenskode er gerade deshalb so engagiert bekämpft, weil sich die „eigene Lehre der ‚belle maniere‘ kaum von ihm unterscheiden läßt“. <sup>23</sup> Einer solchen Betonung der Nähe zwischen „belle maniere“ und „cirimonia“ widersprechen jedoch verschiedene Momente der auffällig langen Auseinandersetzung, die Della Casa hier führt: etwa der Umstand, daß er just in ihrem Kontext die für den gesamten Traktat konstitutive Distinktion von „ragione“ (welche die Differenz Gut – Böse ermißt) und „usanza“ (welche lediglich die Differenz Zeitgemäß – Unzeitgemäß anerkennt) entwickelt; sodann die besondere – zumal am Beginn des 14. Kapitels wirksame – Verve bei der Karikierung des gleichsam ‚barocken‘, das heißt: funktionslos exzessiven Charakters, der dem spanischen Zeremoniell zugeschrieben wird; <sup>24</sup> vor allem aber das Hauptargument, das die Diskussion im 17. Kapitel abschließt und wiederum eben auf den Freiheitsverlust hinweist, den im Genre des Zeremoniells selbst respektvolle Ehrerbietungen für den Geehrten nach sich ziehen: als „cirimonia superflua [...] le quali generalmente noiano il più degli uomini perciocché per loro s'impedisce altrui il vivere a suo senno, cioè la libertà, la quale ciascuno appetisce innanzi ad ogni altra cosa“ (XVII, S. 37).

Vielleicht noch eklatanter erscheint der Konflikt widerstreitender Werte, in dem sich die „libertà“ durchzusetzen hat, bei einer Passage, die von den Tischsitten handelt:

---

23 Vgl. Hinz, a.a.O. S. 304f. Dagegen unterstreicht Ley („*Scienza civile*“, a.a.O. S. 145), dem ich hier eher zustimmen möchte, daß Della Casa „gerade die ‚usanza‘“, also den Bereich der „belle maniere“, „zum dynamischen Moment der Humanität“ macht, als welches die ‚Manieren‘ sich in ihrer Flexibilität dann deutlich von der „unveränderlichen Normiertheit“ des spanischen Verhaltensrituals abheben.

24 Vgl. dazu etwa die in eine groteske Partizipienreihung gefaßte Beschreibung der „artificiosi modi fuori del convenevole“, welche von Leuten demonstriert werden, die „cominciaron [...] a chiamarsi padroni e signori tra loro, inchinandosi e storcendosi e piegandosi in segno di riverenza, e scoprendosi la testa, e nominandosi con titoli isquisiti, e basciandosi le mani come se essi le avessero, a guisa di sacerdoti, sacrate“ (XIV, S. 28).



Invitar coloro che sono a tavola, e dire: - Voi non mangiate stamane - o: - Voi non avete cosa che vi piaccia - o: - Assaggiate di questo o di quest'altro -, non mi pare laudevole costume, tuttoché il più delle persone lo abbia per familiare e per domestico: perché, quantunque ciò facendo mostrino che loro caglia di colui cui essi invitano, sono eziandio molte volte cagione che quegli desini con poca libertà, perciocché gli pare che gli sia posto mente e vergognasi (XXIX, S. 70f.).

Was uns diese Episode der Ratgebung zeigt, ist offenkundig nicht ein Triumph von etwas fraglos Positivem über ein ebenso anerkanntes Negativum. Vielmehr werden zwischen durchaus vergleichbaren Werten Argumente abgewogen, welche einerseits für die Generosität und Fürsorglichkeit des Gastgebers, andererseits für die Ungezwungenheit des Gastes sprechen. Dabei erhält das letztere Argument nach einer erstaunlich feinfühligem Betrachtung solches Gewicht, daß vor ihm selbst die alte Tugend der ‚liberalitas‘ relativiert wird, sobald sie das höhere Interesse der ‚libertà‘ zu gefährden droht. Oder konkreter gesagt: Der Gastgeber soll dann davon ablassen, den Gast zum Essen zu ermuntern, wenn die Insistenz der Aufforderung dem Gast das Gefühl verschafft, scharf beobachtet zu werden, und ihn dadurch in jener Freiheit einschränkt, die jedermann – wie es am Ende des 17. Kapitels hieß – ‚mehr begehrt als irgendetwas anderes‘.

## V

An allen Stellen, die ich bisher zitiert habe, geht es um einen Stil der Interaktion, bei dem Ego sich nach Kräften bemüht, Alter möglichst viel Freiraum für dessen Spontaneität zu garantieren. Voraussetzung dieses Stils ist jene Kompetenz sozialer Reflexivität, welche man seit George Herbert Mead als „taking the role of the other“ bezeichnet; das heißt: die Fähigkeit, den eigenen Beitrag zur Interaktion derart zu gestalten, daß er dem anderen alle Freiheit läßt, die er braucht, „um sein Verhalten selbst bestimmen zu können“.<sup>25</sup>

Im übrigen prägt ein solches Reflexivitätskalkül ebenfalls die im engeren Sinn rhetorischen und poetologischen Empfehlungen, die dem *Galateo* ja nicht weniger wichtig sind als die Regelung von Tischsitten und Hygiene. Auch in ihnen deutet sich eine Entwicklung an, welche ihren repräsentativen Ausdruck später in manchen Leitsätzen der französischen Klassik finden wird: etwa in der Maxime „Tout écrivain, pour écrire nettement, doit se mettre à la place de ses lecteurs“, La Bruyères Version von Meads „taking the role of the other“.<sup>26</sup> An Della Casas Ratschlägen zur Redegliederung und

---

25 Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik – Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1980, S. 106f.

26 La Bruyère, *Les Caractères*, hrsg. von Robert Garapon, Paris 1962, S. 91.

zumal zum Geschichtenerzählen sind diese Ansätze besonders klar abzulesen. Sie umreißen Prinzipien einer Narrationspoetik, die vor allem die Aspekte erzählerischer Transparenz und Ökonomie kultiviert. So soll der Erzähler seine Geschichte nicht mit überflüssigen Abschweifungen belasten. Wie solche Abschweifungen sich auswirken können, wird wieder anhand virtuoser Karikaturen – diesmal von konfusem Erzähleinleitungen – dargestellt:

- Il tale che fu figliuol del tale, che stava a casa nella via del Cocomero, no 'l conosceste voi? che ebbe per moglie quella de' Gianfigliuzzi: una cotal magretta, che andava alla messa in San Lorenzo. Come no? Anzi non conosceste altri. - Un bel vecchio diritto che portava la zazzera: non ve ne ricordate voi? (XXI, S. 46).

Und darauf folgt eine Kritik, welche ganz vom Interesse eines Publikums her gedacht ist, dem das Durcheinander der müßigen Assoziationen zu Langeweile und Verdruß gereichen muß: „Perciocché, se fosse tutto uno che il caso fosse avvenuto ad un altro come a costui, tutta questa lunga quistione sarebbe stata di poco frutto, anzi di molto tedio a coloro che ascoltano e sono vogliosi e frettolosi di sentire quello avvenimento“ (XXI, S. 46).

Desgleichen wird im Interesse der Zuhörer und Gesprächspartner gefordert, nicht zu reden, ohne vorher über den Sinn der Rede nachgedacht zu haben: „che tu non dèi giammai favellare che non abbi prima formato nell'animo quello tu dèi dire“ (XXIII, S. 54). Wenn man sich über die Redeabsicht im unklaren ist, können nämlich Konfusionen und Unschlüssigkeiten entstehen „che sono a chi t'ascolta tratti di corda“ (XXIII, S. 54). In eben diese Richtung eines Mangels an kommunikativer Ökonomie und Transparenz geht übrigens auch ein Teil der Vorwürfe, die Della Casa bekanntlich – und zwar nicht allein wegen der Unschicklichkeit gewisser lexikalischer Elemente – an die Adresse von Dantes *Divina Commedia* richtet.<sup>27</sup> Denn auch Dante hat seine Zuhörer in *Inferno I*, 68f. – wie Della Casa es sieht – durch sinnlose Nebensächlichkeiten aufgehalten und frustriert, darin dem umständlichen Geschichtenerzähler des 21. Kapitels ähnlich, der deshalb folgendermaßen zugleich getadelt und neben den Autor der *Commedia* – auf die Anklagebank – gerückt wird:

---

27 Zum Ort von Della Casas Dante-Kritik im Rahmen von ‚Questione della lingua‘ und Bembo'scher Literaturtheorie vgl. die ausführlichere Darstellung von Hinz (a.a.O. S. 311–317), der neben den evidenten Monita zu Recht auch die Argumente eines speziellen Lobes für Dantes ‚verba propria‘ hervorhebt und dabei zu dem meines Erachtens treffenden Fazit kommt: „Nur weil Dante gegen das Konversationsaptum verstoßen habe, fällt er bei Della Casa unter das Verdikt der Ungeselligkeit, was aber seinen Qualitäten als Dichter keinen Abbruch tut. Für die Literatur also verhält sich Della Casa gegenüber Bembo's Ausschluss Dantes aus dem Kanon vorbildlicher Autoren sehr vorsichtig, obwohl er ihm auch nicht offen widerspricht“ (a.a.O. S. 317). Allerdings würde ich bei diesem Fazit statt der Norm eines „Konversationsaptums“ relativ stärker die Gesichtspunkte kommunikativer *Funktionalität* betonen.

[...] tu gli (coloro che ascoltano, U.S.-B.) aresti fatti indugiare, sì come per avventura fece il nostro Dante: e li parenti miei furon lombardi, e mantovan per patria ambidui; perciocché niente rilevava se la madre di lui fosse stata da Gazzuolo o anco da Cremona (XXI, S. 46).

Zu Dante nimmt der Präzeptor des *Galateo* also eine Haltung ein, die wohl einerseits die Attitüde eines ‚Précieux‘ sein mag,<sup>28</sup> andererseits in vielen Zügen aber auch dem Verhältnis zwischen Malherbe und Desportes nahekommt und vor allem an die Position Boileaus gegenüber Epikern wie Saint-Amant, Brébeuf oder Scudéry denken läßt. Tatsächlich entspricht die Mahnung, nicht zu reden, bevor man einen klaren Gedanken gefaßt hat, etwa Boileaus Überzeugung:

Selon que nostre idée est plus ou moins obscure, L’expression la suit, ou moins nette, ou plus pure. Ce que l’on conçoit bien s’énonce clairement, Et les mots pour le dire arrivent aisément.<sup>29</sup>

Oder die Warnung vor überflüssigem Beiwerk, durch das ein Erzähler seine Zuhörer zu ermüden droht, findet ihr Boileausches Äquivalent unter anderem in der berühmten Polemik gegen die ‚barocke‘ „abondance sterile“ und das „détail inutile“, das sie diegetisch funktionslos mit sich schleppt:

Tout ce qu’on dit de trop est fade et rebutant: L’esprit rassasié le rejette à l’instant.<sup>30</sup>

Hier wie da ist das Ideal des dinstinkten und funktionalen Ausdrucks indes immer in der Rücksichtnahme auf das Publikum begründet.<sup>31</sup> Vor allem ihm – seinem „divertissement“ bzw. seinem „piacere“ – zuliebe sollen Redner, Erzähler oder Dramenfiguren nach Klarheit streben. So sagt der Ratgeber des *Art poétique* in der Rezipientenrolle, die er gern bekleidet:

---

28 Als solcher nimmt er verständlicherweise, das heißt: wie es im Argumentationszusammenhang eines „trattato [...] de’ costumi“ naheliegt, Anstoß an manchen „parole meno che oneste“ und tadelt aus der Sicht ‚zivilisierter‘ Hofkonversation eine Reihe Dantescher Grobheiten, welche – wenn sich ein „basso vocabolo“ in ein „così nobile ragionamento“ verirrt – natürlich auch das klassizistische Gefühl für die Hierarchie der Stilhöhen verletzen müssen (vgl. XXII, S. 50 ff).

29 Nicolas Boileau-Despréaux, *Épîtres – Art Poétique – Lutrin*, hrsg. von Charles-H. Boudhors, Paris 1967, S. 85f. (*Art Poétique I*, V. 150–153). Hinter dieser Überzeugung steht natürlich eine Horazische Maxime (*De Arte Poetica*, V. 309–311):

Scribendi recte sapere est et principium et fons.  
Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae,  
verbaque provisam rem non invita sequentur.

30 Boileau-Despréaux, a.a.O. S. 83 (I, V. 61f.).

31 Zu diesem Sachverhalt bei Boileau vgl. Ulrich Schulz-Buschhaus, „Honnête Homme und Poeta doctus – Zum Verhältnis von Boileaus und Menzins poetologischen Lehrgedichten“, *arcadia* 9 (1974), S. 113–133, bes. S. 126ff.

Je me ris d'un Acteur qui lent à s'exprimer, De ce qu'il veut, d'abord ne sçait pas m'informer, Et qui  
débroüillant mal une pénible intrigue D'un divertissement me fait une fatigue,<sup>32</sup>

während der Präzeptor des *Galateo* aus etwas anderer Perspektive, doch mit derselben Tendenz postuliert: „Le parole, sì nel favellare disteso come negli altri ragionamenti, vogliono esser chiare sì che ciascuno della igata le possa agevolmente intendere“ (OUMI, S. 47). Und wenn die *Divina Commedia* es nach Della Casas Urteil an der solcherart gebotenen Klarheit manchmal fehlen läßt, dann wird der Grund dafür – mit einem Zitat aus Giovanni Villanis *Cronica* – bezeichnenderweise in Dantes Philosophen-Arroganz gesucht; das heißt: in seiner Rücksichtslosigkeit im Umgang mit Lesern, die er offenbar nicht als Gesprächspartner anerkennen mochte: „Questo Dante per suo saper fu alquanto presuntuoso e schifo e sdegnoso e, quasi a guisa di filosofo mal grazioso, non ben sapeva conversar co' laici“ (XXII, S. 48).

## VI

Durch die angeführten Parallelen zwischen dem *Galateo* und dem *Art poétique* sollte deutlich geworden sein, wie profund der Konnex ist, der den Entwurf einer klassischen Poetik im Sinne Boileaus oder La Bruyères mit der Entwicklung einer höfisch zivilisierten Ethik kommunikativer Rücksichtnahmen verbindet. In beiden Bereichen, die durch ihre gemeinsame rhetorische Fundierung ohnehin eng zusammenhängen, haben sich während einer ‚longue durée‘, deren räumliches Zentrum aus Italien und Frankreich besteht, Konzepte von Schreib- und Verhaltenslehren gebildet, bei denen es in der Interaktion so intensiv wie nie zuvor um die Freiheit, die Ungezwungenheit und die Kommodität des jeweils anderen geht. Indessen: je großzügiger die Postulate dieser Lehren der Freiheit des jeweils anderen gerecht zu werden suchen, um so strenger müssen sie umgekehrt in die Freiheit des einen eingreifen, den sie als primären Adressaten ansprechen. Von ihm – er sei hier Ego genannt – wird nämlich, um das Behagen von Alter zu gewährleisten, ein Spontaneitätsverzicht in gleichfalls nie zuvor gekanntem Ausmaß gefordert. Er soll schweigen, um Alter nicht in dessen spontanem Rededrang zu behindern; er soll eigenes Wissen zurückhalten, um Alter nicht in eine Situation peinlicher Inferiorität und Abhängigkeit zu versetzen; schließlich darf Ego als Gastgeber nicht einmal dem Elan seiner Generosität nachgeben, da Alter sich durch sie bedrängt und unbehaglich kontrolliert fühlen könnte.

Dabei zeigt vor allem das letzte Exempel, daß Della Casa in Sachen Freiheit und Freiheitsentzug über eine außerordentlich feine Sensibilität verfügt, der scharf bewußt wird, welche Gefühle von Zwang auch aus physisch kaum greifbaren Kontrollen und Überwachungen erwachsen. Mit dieser verblüffend

---

32 Boileau-Despréaux, a.a.O. S. 97 (III, V. 29–32).

subtilen (und in gewissem Sinn modernen) Sensibilität<sup>33</sup> spürt er im *Galateo* den verschiedensten Zwangslagen nach, in die Alter durch Egos Spontaneität geraten kann. Um Alter vor solchen Situationen der Fremdbestimmung zu bewahren, gibt es nun aber kein anderes Mittel, als das Potential an Zwang, das latent in jeder Interaktion wirkt, von Alter auf Ego umzulegen. Und so wird der Präzeptor des *Galateo* nicht müde, Ego im Interesse der Freiheit eben zu dem Selbstzwang und Spontaneitätsverzicht anzuhalten, den er Alter ersparen möchte.

Offensichtlich liegt hier der Grund des schlechten Rufs, den Della Casas Traktat sich bei emanzipatorisch` gesonnenen Lesern zugezogen hat. Wegen seines ausgedehnten Plaidoyers für Egos Spontaneitätsverzicht zugunsten von Alters Spontaneität kann er verdächtigt werden, einer ‚perfiden‘ Strategie der Anpassung und Hypokrisie das Wort zu reden. Schaut man genauer hin, wird an den meisten Stellen, die Romano als Beleg für die Perfidie` abgefeimter Herrschaftstechniken versteht, jedoch ein Paradox sichtbar. Es ist das Paradox, welches den von Norbert Elias überzeugend rekonstruierten „Prozeß der Zivilisation“ bestimmt:<sup>34</sup> einen Prozeß, der durchaus das Ziel hat, die allgemeine Freiheit (welche stets die des anderen ist) zu steigern, indem er die Freiheit des einzelnen mit dem System der dafür notwendigen Zwänge und Affektkontrollen konfrontiert.

Gewiß kennt Della Casa noch keine Begriffe, durch die er dies Paradox als ein quasi allgemeingültiges darstellen könnte. Immerhin ist aber die Härte erstaunlich, mit der er den paradoxalen Sachverhalt, von dem er handelt, in seinen Erscheinungsformen illusionslos beschreibt, ohne ihn in ideologischen Synthesen verschwinden zu lassen.<sup>35</sup> So wird die Paradoxie der Verflechtung von Freiheit und Zwang zumindest sprachlich gewahrt, obwohl nicht eigentlich konzeptuell bewußt gemacht, wenn der Text Alter und Ego beispielsweise in gleicher Art die Antriebskraft einer (einmal legitimierten, ein andermal delegitimierten) „voglia“ unterstellt. Einerseits soll als Basis jeglicher Interaktion die Regel gelten, alle „modi“ zu vermeiden „che tendono ad impedir la voglia e l'appetito altrui“ (vgl. XXIV, S. S7). Dagegen verrät die Wortwahl an anderer Stelle, daß solche „modi“, von denen der „voglia“ des

---

33 Die gelegentlich geradezu an die idiosynkratisch geschärfte Empfindlichkeit gegenüber – auch ‚fürsorglich‘ – normalisierenden Überwachungssystemen denken läßt, welche – zumal in *Surveiller et punir* oder *La volonté de savoir* – den Machtanalysen von Michel Foucault zugrunde liegt.

34 Explizite Hinweise auf den Platz, der dem *Galateo* in diesem Prozeß zukommt, finden sich in Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation – Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1976, Bd. 1, S. 98f., 105ff., 187f., 193f. und passim. Freilich behandelt Elias die eigentlichen Paradoxien, welche in der Argumentation des *Galateo* angelegt sind, detaillierter anhand der ‚moralistischen‘ Beobachter der „höfischen Gesellschaft“ in Frankreich.

35 In der Tat spielt jener Typus von „Behauptungen über die absolute Freiheit oder die absolute Determiniertheit des Menschen“, von dem Elias sich distanziert, im *Galateo* kaum eine Rolle. Vielmehr prägt auch Della Casas Sehweise ein ausgesprochen relationales Bewußtsein, das (aristotelisch) nüchtern wahrzunehmen weiß, wie „die Vergrößerung des Handlungsspielraums eines bestimmten Individuums oder einer bestimmten Gruppe von Individuen die Verkleinerung des Handlungsspielraums, die Verringerung der Freiheit` anderer Individuen mit sich bringen kann“. Vgl. zu dieser Prämisse, die eine für soziologische Beobachtungen unabdingbare Kompetenz bezeichnet, Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied-Berlin 1969, S. 54f.

Interaktionspartners kein Zwang angetan werden darf, ja auch ihrerseits einer „voglia“ entspringen, die dann freilich bezwungen werden muß; denn „non è dilettevol costume lo essere così voglioso di correggere e di ammaestrare altrui“ (XVIII, S. 40). Derart hebt sich die kommunikative Überwältigung des fremden Bewußtseins, wie sie der *Galateo* analysiert, immer wieder in dem Maß auf, in dem sie gegen den Willen des eigenen Bewußtseins, z. B. gegen das elementare Bedürfnis des Besserwissens, gewendet wird.

## VII

Wie die Literaturgeschichte auf Della Casas Paradox reagiert hat, ist – jedenfalls in großen Zügen – bekannt. Die eine, späte Reaktion war die des Protests und bestand in jenem resolut entrüsteten „scostumarsi“, das auch Ruggiero Romano noch empfiehlt. Als dessen historischen Protagonisten kann man Rousseau ansehen, der den rücksichtsvollen Spontaneitätsverzicht, wie ihn die Interaktionsliteratur der höfischen Gesellschaft forderte, mit einem Bekenntnis zur rücksichtslosen Authentizität des Ich beantwortete übrigens nicht nur im Moralischen, sondern ebenfalls im Poetologischen, wo das Vorwort zur *Nouvelle Héloïse* – der Authentizität wegen – trotzig die „fautes de langue“, „termes ampoulés“ und einen „style emphatique et plat“ feiert, um auf die Frage „A qui plaira-t-il (ce livre, U.S.-B.) donc?“ zu befinden: „Peut-être à moi seul“.<sup>36</sup> Freilich erreicht diese Rousseausche Antwort – nüchtern betrachtet – kaum mehr als eine entschiedene Umkehrung der alten Optionen. Indem das Ich sich protestierend die Freiheit seiner Spontaneität nimmt, kommt es – auch ohne explizite Absicht – nicht umhin, seiner Umwelt ein vergleichbares Anrecht auf Selbstbehauptung zu bestreiten. Und welcher Wille zur Macht mit dem Widerstand gegen ‚Anpassung‘ einherzugehen pflegt, hat schließlich bereits Rousseaus fiktionaler Vorläufer Alceste zu erkennen gegeben, wie er dem diskreten Philinte die brutale Emphase seines „Je veux qu’on me distingue“ entgegenhält.<sup>37</sup>

Eine andere, frühere Reaktion besteht in der Verfeinerung und Zuspitzung, welche das Paradox des *Galateo* bei den Moralisten des DixSeptième erfährt. Hier ist es vor allem La Rochefoucauld, der in seinen *Reflexions diverses* die wesentlichen Motive von Della Casas Traktat weiterführt, wobei er

---

36 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris (Garnier) o.J., S. V.

37 Vgl. Molière, *Le Misanthrope*, hrsg. von Edouard Lop und André Sauvage, Paris 1963, S. 114 (V. 63). Kennzeichnend für Molières Perspektive, welche – anders als die Rousseaus in der *Lettre à M.D’Alembert* – gegenüber Alceste eine kritische ist, wirkt in dieser Szene die (wenngleich auf Distanz) anaphorisch strukturierte Reihe der „Je-veux“-Sätze (V. 5: „Moi, je veux me fâcher“; V. 35: „Je veux qu’on soit sincère“; V. 63: „Je veux qu’on me distingue“; V. 69: „Je veux que l’on soit homme“), durch die Alceste belastet und gewissermaßen performativ kompromittiert wird. Im übrigen degradiert Alcestes Sprachgebrauch, was Philinte „les mœurs du temps (d’à présent) nennt (vgl. V 107, 145, 220), systematisch zu „ces vices du temps“ (vgl. V. 59, 234): ein Zeichen, daß er eben jene Ausdifferenzierung von Manieren und Tugenden, ‚mœurs‘ und ‚vertus‘, die der *Galateo* betreibt, gleichsam ‚fundamentalistisch‘ rückgängig machen möchte.

insbesondere auf dem Gedanken der Freiheit insistiert. Freiheit gilt für La Rochefoucauld als normative Prämisse aller Gesellschaft, die den Ansprüchen der ‚honnêtes gens‘ genügt; denn – wie in *De la société* (ganz im Geiste des *Galateo*) gefordert wird – „pour rendre la société commode, il faut que chacun conserve sa liberté“.<sup>38</sup> Prüfstein dieser Freiheit ist – wie bei Della Casa – natürlich in erster Linie das als „conversation“ geregelte Gespräch. Wenn es gelingen soll, muß jeder versuchen, die Spontaneität seiner Redelust zu zügeln, und danach trachten, dem anderen einen möglichst großen Spielraum von Freiheit zu gewähren, damit Alter – anders (oder jedenfalls freier) als Ego – seine Spontaneität ungestört entfalten kann: „Il faut écouter ceux qui parlent, si an en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses inutiles“.<sup>39</sup>

Der Terminus, welcher das Ensemble der damit gebotenen Techniken von Selbstkontrolle zugunsten der „liberté“ des jeweils anderen bezeichnet, lautet im Dix-Septième „complaisance“. Von ihr steht nach La Rochefoucauld fest, daß sie ‚in Gesellschaft eine Notwendigkeit ist‘.<sup>40</sup> Doch ergibt sich an dieser Stelle eine kommunikative Komplikation, die über das Niveau der Komplikationen im *Galateo* noch entschieden hinausgeht. La Rochefoucauld bemerkt nämlich, daß die „complaisance“, welche Ego gegenüber Alter ausübt, den Interaktionspartner solange unbefriedigt lassen muß, wie sichtbar bleibt, daß sie eben aus forcierter Selbstkontrolle und nicht aus eigener Spontaneität hervorgeht. Deshalb verlangt die Rücksicht auf fremde Freiheit, der Spirale subtiler Zwänge, die mit ihr für das Selbst verknüpft sind, eine weitere Windung hinzuzufügen. Es genügt jetzt nicht mehr, daß Ego sich zur „complaisance“ zwingt; vielmehr soll dieser Zwang auch noch derart gestaltet und stilisiert werden, daß Alter ihn als einen Ausdruck zwangloser Freiheit – also als Zeichen von Sympathie und Einverständnis – wahrnehmen kann. Das heißt: Wenn als Grundregel der Satz „La complaisance est nécessaire dans la société“ gilt, dann folgt auf ihn als zweite und gleichsam avancierte Regel: „Il faut du moins qu’elle paraisse libre, et qu’en suivant le sentiment de nos amis, ils soient persuadés que c’est le nôtre aussi que nous suivons“.<sup>41</sup> Damit werden auch an die Kunst des Zuhörens, die in der Konversation vonnöten ist, höhere Ansprüche gestellt. Für sie bleibt das Postulat „il faut écouter ceux qui parlent“ ein bloßer Ausgangspunkt, der lediglich die Richtung zu weiteren Virtuositäten der Aufmerksamkeit weist. Am Ende gipfeln sie erneut in dem paradoxalen Anspruch, durch Selbstzwang in zweiter Potenz zu kaschieren, was ihre Realisierung zunächst an einfachem Selbstzwang voraussetzt: „Au lieu de les (ceux qui parlent, U.S.-B.) contredire

---

38 Vgl. La Rochefoucauld, *Maximes*, hrsg. von Jacques Truchet, Paris 1967, S. 186.

39 Ebd. S.191.

40 Vgl. ebd. S. 187.

41 Ebd.

ou de les interrompre, comme on fait souvent, on doit, au contraire, entrer dans leur esprit et dans leur goût, montrer qu'on les entend, leur parler de ce qui les touche, louer ce qu'ils disent autant qu'il mérite d'être loué, et faire voir que c'est plus par choix qu'on le loue que par complaisance“.<sup>42</sup>

Dabei ist nun nicht mehr zu übersehen, daß die Paradoxien, welche die Sorge um Freiheit und Spontaneität in der Kommunikation mit sich bringt, hier drohen, Kommunikation überhaupt zu ersticken. Wenn beim Gespräch jeder darauf wartet, den Ausdrucks- und Themenwünschen der anderen nachkommen zu können,<sup>43</sup> und wenn jeder obendrein beteuert, wie sehr ihm dies Warten ein Herzensanliegen ist, dann wird ein solcherart geführtes Gespräch – die ‚Konversation‘ – bestenfalls stagnieren. Hinter dem Paradox, das im *Galateo* enthalten ist, zeichnet sich bei La Rochefoucauld demnach eine Aporie ab, in der so etwas wie die Gefahr interaktioneller Aphasie durchscheint. Mit ihr dürfte die eher geringe Fortüne zusammenhängen, welche Ethik und Institutionen der Konversation seit dem Ancien Régime – in funktional differenzierten Gesellschaftsordnungen, die nicht mehr über homogene Oberschichten verfügen – beschieden war.<sup>44</sup> Auf die Idee eines zwanglosen und herrschaftsfreien Dialogs gegründet, aber gerade deshalb zu vielfältigen – formalen wie inhaltlichen – Restriktionen gezwungen, konnte die Konversation unter den Bedingungen der Moderne nur überdauern, sofern sie sich – sozial marginalisiert – allen Thematiken von Relevanz verschloß.<sup>45</sup> Bei Themen, denen in der Moderne Relevanz beigemessen wird, scheinen evidente Differenzen, welche die (letztlich illusorische) Freiheit der Interaktionspartner beschränken und das Paradox des *Galateo* entparadoxieren, nämlich als unumgängliche Prämissen für jegliches Gespräch zu fungieren: seien es nun – bei öffentlichen Angelegenheiten – Differenzen des funktionalen Status oder – in privaten Dingen – solche des Begehrens.

---

42 Ebd. S. 191. Zu dem von diesen Empfehlungen implizierten „jeu complexe et délicat entre contrainte et liberté“, das neben der oralen Kommunikation selbstverständlich ebenfalls die gestuelle ‚actio‘ der Gesprächspartner bestimmt, vgl. auch Mechthild Albert, „L'Éloquence du Corps – Conversation et sémiotique corporelle au siècle classique“, GRM 39 (1989), S. 156–179, bes. S. 173 und 157.

43 Deutlicher wird eine Gesprächskonzeption, die auf allseitige „complaisance“ dringt, noch in der „version de Brotier“ des Abschnitts *De la conversation*, wos heißt: „Pour plaire aux autres, il faut parler de ce qu'ils aiment, et de ce qui les touche“ (La Rochefoucauld, a.a.O. S. 192).

44 Zum Geltungsverlust der Konversation, wie er etwa in Prousts *Recherche* gerade durch die exzessive mimetische Neigung, die der Text selber zur Konversation unterhält, thematisiert wird, vgl. z. B. die Beiträge von Mechthild Albert („Gespräche mit Swann – Konversation und immanente Poetik in *A la recherche du temps perdu*“) und Ulrich Schulz-Buschhaus („Gemeinplatz und Salonkonversation bei Marcel Proust“), in: *Marcel Proust – Sprache und Sprachen*, hrsg. von Karl Hölz, Frankfurt a.M. 1991, S. 118–133 und S. 134–150.

45 So lautet der gesellschaftsgeschichtliche Befund, den Niklas Luhmann – mit impliziter Kritik am ‚wishful thinking‘ von Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – in seiner (auch literarhistorisch bedeutsamen) Untersuchung „Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert“ formuliert hat (vgl. Luhmann, a.a.O. S. 72–161). Eine prägnante Zusammenfassung – und Zuspitzung – dieses Befunds enthält der Forschungsbericht von Alois Hahn, „Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne“, *Philosophische Rundschau* 31 (1984), S. 178–202, hier S. 192ff.